

Konzeptionen

Martin Sökefeld

Der Kulturbegriff in der Ethnologie und im öffentlichen Diskurs – eine paradoxe Entwicklung?

1. Einführung

Am 9. April 1998 berichtete die „tageszeitung“ über das sechzehnjährige türkisch-kurdische Mädchen Neshe, das im Sommer 1997 nach mehreren Jahren Aufenthalt in Deutschland in die Türkei abgeschoben worden war. Neshe hatte große Schwierigkeiten, sich in der Türkei einzuleben; sie wohnte bei einer Pflegefamilie in Ankara und wurde dort von deutschen Stiftungen unterstützt. Die „taz“ zitierte in ihrem Bericht, wie Neshes Betreuer die Schwierigkeiten des Mädchens in der Türkei erklären: Neshe sei „ihrer türkischen Kultur entfremdet“.

Diese Begründung, die auf den ersten Blick so einleuchtend erscheint und ziemlich typisch für unser alltägliches Verständnis von Kultur ist, enthält bei näherem Hinsehen einen Widerspruch, der einen wichtigen Aspekt dieses Kulturverständnisses enthüllt: Neshe war *ihrer* türkischen Kultur entfremdet. Warum aber ist die türkische Kultur *ihre* Kultur, wenn Neshe ihr entfremdet ist? Entfremdung bedeutet, dass man etwas verloren oder aufgegeben hat, dass eine ehemalige Beziehung nicht mehr besteht. Neshes Entfremdung von der türkischen Kultur war offenbar massiv, wenn man der Erklärung glauben darf, dass diese Entfremdung ein wichtiger oder sogar der wichtigste Grund für ihre Schwierigkeiten in der Türkei war. Wie weit muss man dann sich der „eigenen“ Kultur entfremdet haben, damit es nicht mehr die „eigene“ Kultur ist?

Mir scheint, die Aussage, dass die Kultur, von der sich Neshe entfremdet hat, trotzdem Neshes Kultur ist (d. h. die türkische), ist nur sinnvoll, wenn man ein genetisches Kulturverständnis voraussetzt. Wenn also Kultur angeboren ist und wenn man die angeborene Kultur trotz aller „Entfremdung“ oder, neutral ausgedrückt, Veränderung, nicht mehr ablegen kann.

„Kultur“ ist im gegenwärtigen öffentlichen und politischen Diskurs ein ungeheuer erfolgreicher und ubiquitärer Begriff. Mit dem Verweis auf „Kultur“

wird, wie im Beispiel von Neshes Problemen in der Türkei, sehr viel erklärt. Und stets scheinen diese Erklärungen einzuleuchten, jedenfalls werden sie im öffentlichen Diskurs selten in Frage gestellt.

Ganz anders verhält es sich in der Ethnologie. Diese Disziplin, die als ihren Gegenstand in der Regel immer noch „Kultur“ angibt und die sich als „Kulturwissenschaft“ versteht, ist mit ihrem Gebrauch des Begriffs „Kultur“ in den letzten Jahrzehnten bedeutend zurückhaltender geworden. Nur noch selten versuchen Ethnologen etwas mit dem Hinweis auf Kultur zu erklären. Ethnologen haben sich lange zugute gehalten, das Kulturkonzept in die Debatte eingebracht zu haben. Heute scheint es oft, dass sie über ihren „Erfolg“ nicht mehr sehr glücklich sind (allerdings möchte ich auch bezweifeln, dass die Popularität von „Kultur“ im öffentlichen/nichtwissenschaftlichen Diskurs vor allem auf die Intervention von Ethnologen zurückzuführen ist).

Der öffentlich-politische und der ethnologische Diskurs über Kultur klaffen heute weit auseinander. Ein Hinweis darauf ist, dass der öffentlich-politische Diskurs den Begriff völlig unhinterfragt verwendet, ohne je darüber zu debattieren, was das eigentlich ist, Kultur. Im ethnologischen Diskurs wird das Konzept dagegen so sehr problematisiert, dass es manchmal den Anschein hat, man könne „Kultur“ nur noch in Anführungszeichen verwenden, mit einer Haltung skeptischer Distanz. Aber beide Diskurse haben gemeinsame Wurzeln und gemeinsame Elemente. Ich möchte mich in diesem Text mit dieser Kluft beschäftigen, sie in einigen Aspekten diskutieren und auszuloten versuchen.

Viele sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte sind dadurch charakterisiert, dass sie aus einem nichtwissenschaftlichen Diskurs entnommen und in den wissenschaftlichen Diskurs eingeführt wurden. Oft finden sie später ihren Weg zurück in einen allgemeinen Diskurs. Bei jedem dieser Schritte finden Bedeutungsverschiebungen statt. Anthony Giddens hat diese Eigenschaft der Begriffe ihre „doppelte Hermeneutik“ genannt. Sie werden nicht nur von der Wissenschaft ausgelegt, diskutiert und definiert, sondern eben auch in nichtwissenschaftlichen Diskursen. Das bedeutet, dass die Kultur- und Sozialwissenschaften nicht wirklich eine Verfügungsgewalt oder Definitionsmacht über die Begriffe besitzen, die sie verwenden. Sie müssen sich diese Verfügungsgewalt mit Alltagsdiskursen teilen und können sich nicht darauf verlassen, dass ein Begriff so verwendet wird, wie es innerhalb des Wissenschaftsdiskurses als korrekt festgelegt wird. Und da der Alltagsdiskurs zum Gegenstandsbereich der Wissenschaften gehört, müssen sie sich auch immer wieder mit dem nichtwissenschaftlichen Gebrauch und Verständnis der Konzepte beschäftigen. Dieses Verhältnis gilt natürlich auch für das Kulturkonzept.

2. Kulturkonzepte in der Ethnologie

Zwei grundsätzlich verschiedene Konzepte von Kultur müssen unterschieden werden: Kultur im Singular und Kulturen im Plural. Während mit dem Singular in der Regel eine Wertung ausgedrückt wird (etwa „Kultur“ im Gegensatz

zu „Unkultur“, aber auch im Gegensatz zu „Natur“) und ein bestimmter, mehr oder weniger allgemein wertgeschätzter Bereich kultureller Produktion bezeichnet wird (Musik, Literatur, bildende Kunst), beinhaltet der plurale Kulturbegriff nicht unbedingt eine solche Wertung. Während das Konzept von Kultur im Singular auf einer Differenz zwischen Kultur und Nicht-Kultur errichtet ist, verweist das plurale Konzept auf einen anderen Unterschied: die Differenz zwischen verschiedenen Kulturen. Nun mag man auf den ersten Blick auf die Idee kommen, dass die Pluralität und Verschiedenartigkeit von Kulturen gewissermaßen der ontologische Entstehungsgrund der Ethnologie als Wissenschaft von eben diesen Kulturen sei. Dem ist aber nicht so, die Ethnologie hat sich diesen Untersuchungsgegenstand durch eine konzeptuelle Wende erst geschaffen.

Edward TYLORS berühmte Kulturdefinition von 1871 ist eine Definition von Kultur im Singular.¹ Sie brachte eine allgemeine *conditio humana* auf den Begriff und behandelte nicht Unterschiede zwischen Menschen. Natürlich tritt Tylor Unterschiede zwischen Menschen nicht ab, aber er konzeptualisierte sie nicht als kulturelle Unterschiede. Tylor war Evolutionist, ihm ging es um die Erforschung der Evolution menschlicher Kultur – aber nicht menschlicher Kulturen. Kultur stellte sich bei ihm als ein singuläres Ganzes dar, das sich über eine evolutionäre Abfolge entwickelt. Die evolutionären Stufen dieser Entwicklung werden aber nicht als verschiedene Kulturen vorgestellt.

Erst Franz Boas pluralisierte Kultur. Der Ethnologiehistoriker George Stocking schreibt: „In extended researches into American social science between 1890 and 1905 I found no instances of the plural form in writers other than Boas prior to 1895. Men referred to ‚cultural stages‘ or ‚forms of culture‘ ... but they did not speak of ‚cultures‘. The plural appears with regularity only in the first generation of Boas‘ students around 1910“ (STOCKING 1982:203). Boas definierte Kultur als etwas, das stets einer bestimmten Gruppe zukommt, d. h. als etwas, das wie Gruppen nur in der Mehrzahl existiert.² Boas lehnte den Evolutionismus ab, der menschliche Gesellschaften unterschiedlichen Stufen der Entwicklung von Kultur zuordnete. Er stellte dem Evolutionismus seinen historischen Partikularismus entgegen, demzufolge jede Kultur eine einzigartige geschichtliche Entwicklung besitzt und aus dieser Entwicklung heraus verstanden werden muss. Aus diesem Grund lehnte Boas die vergleichende Methode der Evolutionisten ab, die Gesellschaften einander gegenüberstellte und ableitete, welche höher und welche geringer entwickelt war. Boas‘ historischer Partikularismus begründete den Kulturrelativismus, nach dem jede Kul-

¹ „Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society“ (TYLOR 1903:1).

² „Culture may be defined as the totality of the mental and physical reactions and activities that characterize the behavior of the individuals composing a social group collectively and individually, in relation to their natural environment, to other groups, to members of the group itself and of each individual to himself“ (Boas 1948 [1938]:159, meine Emphase).

tur für sich selbst genommen werden muss und nicht einem Urteil, das aus einer anderen Kultur heraus gefällt wird, unterworfen werden darf.

Mit seiner erfolgreichen Pluralisierung von Kultur gelang es Boas, das Konzept der „Rasse“ als dominantem Paradigma von Unterschieden zwischen menschlichen Gruppen durch das Paradigma kultureller Differenz zu ersetzen. Der Begriff der Rasse wurde aus dem ethnologischen Diskurs ausgeschlossen und in die Biologie überwiesen; Unterschiede zwischen Menschen verschiedener Gruppen – und, wie wir jetzt sagen können, verschiedener Kulturen – waren umgekehrt keine Frage der Biologie mehr. Auch wenn Boas' Haltung zu den Rassismen seiner Zeit ambivalent war (VISWESWARAN 1998), so kann man ihm doch unterstellen, dass er damit einem humanistischen Impuls folgte. „Kultur“ anstelle von „Rasse“ als Basisdifferenz zwischen Menschen bedeutete eine andere Form des Unterschiedes. Differenz war dann keine Folge der Abstammung, des „Erbes“, der unterschiedlichen Stellung auf einer Stufenleiter der Evolution, der unabänderlichen, quasi natürlich-biologischen Ausstattung mit differentiellen Fähigkeiten. Kulturelle Unterschiede sind eben erworbene Unterschiede, erworben durch die Sozialisation in jeweils unterschiedlichen Kontexten. Das heißt, dass jeder Mensch durch eine entsprechende Sozialisation jede Kultur erwerben kann, völlig unabhängig von seiner genetischen Ausstattung und scheinbaren „Rasse“. Die Ethnologie hatte sich damit vom problematischen, mit ideologischen Fallstricken und hierarchisierenden Wertungen unentwirrbar verbundenen Konzept der „Rasse“ befreit und „Kultur“ an seine Stelle gesetzt.

Aber Jacques Derrida hat immer wieder darauf hingewiesen, dass die Auslöschung eines Begriffs oder einer Bedeutung und ihre Ersetzung durch einen anderen nie vollständig gelingt. Stets bleiben Spuren von dem, dessen man sich entledigen wollte, unentrinnbar zurück – mehr oder weniger offensichtlich. Das vorgeblich ausgelöschte Alte belegt das Neue mit seinem Bann. Das gilt auch für Rasse und Kultur. So hält der Literaturwissenschaftler Michaels fest: „Our sense of culture is characteristically meant to displace race, but [...] culture has turned out to be a way of continuing rather than repudiating racial thought“ (MICHAELS 1992:684).

Vor allem in zwei Aspekten übernimmt der Kulturbegriff unfreiwillig das problematische Vermächtnis des Rassekonzeptes/Rassismus. Der erste Aspekt ist eine Tendenz zum Determinismus. So wie die Zugehörigkeit zur Rasse auf eine bestimmte Weise das Individuum determiniert, so wurde nun Kultur gedacht als das, was das Handeln und Denken der einzelnen Menschen bestimmt. Kultur ist das „Überorganische“, das Überindividuelle (KROEBER 1917), fast das Realere als das Individuum, auf jeden Fall ist sie wichtiger als der einzelne Mensch. Das Individuum ist dann nur noch ein Gefäß, das die Kultur mit Inhalt füllt (vgl. die Kritik in ARCHER 1985). Entsprechend kommen Individuen in den klassischen Monographien der Ethnologie fast nie vor

– wenn doch, dann höchstens als Repräsentanten, als Exemplare ihrer Kultur.³ Der zweite problematische Aspekt des Kulturbegriffs, in dem Ähnlichkeiten zu Rassevorstellungen erkennbar sind, ist das Konzept des Unterschiedes selbst. Scharfe Grenzen werden gezogen, kulturelle Grenzen oft als kongruent mit geographischen, politischen und sprachlichen Grenzen postuliert. Das Kulturkonzept homogenisiert nach innen und heterogenisiert nach außen. Und wie bei rassistischen Ideologien wurde die „Vermischung“ von Kulturen als Problem und Gefahr dargestellt.⁴ Scharfsichtige Ethnologen wiesen zwar manchmal auf die Fiktionalität kultureller Grenzen hin, zogen es aber trotzdem vor, bei dieser Darstellungsweise zu bleiben.⁵ So entwarfen die Ethnologen ein Bild von den Kulturen der Erde, das frappant der Darstellungsweise politischer Landkarten gleicht, auch wenn es von Ethnologen selbst selten tatsächlich so visualisiert wurde: Die Welt, eingeteilt in verschiedene, diskontinuierliche Kulturen mit scharfen Grenzen und unterschiedlichen Inhalten.⁶

Spätestens seit den siebziger Jahren wurde die Ethnologie sich jedoch mehr und mehr bewusst, dass diese Vorstellung weniger einem empirischen Befund als einer bestimmten Repräsentationsform entsprang. Ethnologen erkannten, dass „Kultur“ und „Kulturen“ nicht nur der Gegenstand, sondern auch ein *Konstrukt* der Ethnologie waren. Sie mussten feststellen, dass die durch Kultur begründete Differenz zwischen Menschen nicht neutral und unschuldig war. Wie zuvor die evolutionäre Stufenleiter oder das Rasseparadigma beinhaltet auch das Paradigma der kulturellen Differenz Hierarchie, Bewertung (und, meistens, Abwertung) und Dominanz. Ein entscheidender Text für die Bewusstwerdung dieser Problematik war Edward SAIDS Buch „Orientalism“

³ HOLY kritisiert eindringlich die Vorstellung, dass kulturelle Konzepte und Repräsentationen über-individuell seien: „Ontologically, mind cannot be anything else than the property of an individual human organism and thought cannot be anything else than the product of such an individual mind. The notion of a collective thought or collective representation can have any real meaning only in the sense of the thought or representation of specific concrete individuals intersubjectively shared with specific others. But the shared cultural notions have not been formulated from the notions expressed by the individual members of the cultures: they have been read directly from the cultural forms [...]. Their intersubjective sharing is not empirically deduced. It is *presupposed* and this presupposition derives directly from the presupposition that the cultural forms express the shared notions. The thinking subject has been eliminated effectively from consideration ...“ (HOLY 1989: 276, meine Emphase).

⁴ Kulturwandelstudien, die in den fünfziger und sechziger Jahren populär waren, untersuchten fast ausschließlich die *Probleme* (z. B. Devianz, Alkoholismus, Verlust von Ordnung), die Wandel, ausgelöst durch „Kulturkontakt“, hervorruft.

⁵ Der Ethnologe Meyer FORTES schreibt beispielsweise über „die“ Tallensi in Westafrika: „To describe them as a tribe suggests a cohesive or at least well defined political and cultural entity differentiated from like units. Actually, no 'tribe' of this region can be circumscribed by a precise boundary – territorial, linguistic, cultural or political. Each merges with its neighbours in all these respects. In the transition zones between two 'tribes' dwell communities equally linked by residential contiguity and by structural ties to both. Indeterminate frontiers roughly demarcate the Tallensi as an aggregate of communities speaking one dialect and having more cultural nuances in common and more social bonds with one another than any of them have with neighbouring 'tribes'“ (1950:239 f.). Der ‚Stamm‘, in der älteren Ethnologie synonym mit einer kulturellen Einheit, lässt sich also durchaus nicht klar abgrenzen. Die Abgrenzung ist mehr eine Frage der Interpretation als eine Angelegenheit objektiver Kriterien.

⁶ Vgl. den Beitrag von Georg Stöber in diesem Band.

(1978). Said analysiert darin, wie die westlichen Darstellungen ‚des Orients‘ die Menschen des Ostens in eine ahistorische Sphäre versetzten, in der sie nicht Handlungssubjekte waren, sondern lediglich Ausführungsorgane einer determinierenden orientalistischen Kultur (und dabei vor allem des Islams). Der Orient war nicht selbst zu einer geschichtlichen Entwicklung fähig, sondern musste unter die Fittiche des Westens genommen werden, um Eintritt in die Geschichte finden zu können. Die Darstellungen der Orientalisten legitimierten so nicht nur die Herrschaft der Kolonialmächte über die Länder des Ostens (oder Südens), mit ihren Konzepten und Paradigmen machte sie ihn auch „wissbar“ und trugen damit zur Beherrschbarkeit bei.⁷ Teile von Sais Kritik lassen sich auch auf die Ethnologie und ihr Verhältnis zu dem, was sie untersucht übertragen. Skeptisch fragt Said: „Wie *stellt* man andere Kulturen *dar*? Was ist eine *andere* Kultur? Ist das Konzept einer distinkten Kultur (oder Rasse, Religion, oder Zivilisation) sinnvoll, oder führt sie immer zu Selbstbe-weihräucherung (wenn man über die eigene Kultur spricht) oder Feindseligkeit und Aggression (wenn man über die „anderen“ spricht)?“ (SAID 1995: 325, Übersetzung M.S., Emphase im Original). Ein wichtiges Instrument der Ethnologie, um „die anderen“ darzustellen, ist der implizite oder explizite Vergleich mit „dem eigenen“. Dieser Vergleich, der entlang der Scheidelinie des Kulturbegriffs angestellt wird, akzentuiert Unterschiede und schließt Ähnlichkeiten oder gar Gemeinsamkeiten nahezu aus. Man spricht heute von *othering*, von *anders machen*, um auf diesen fundamentalen Umstand hinzuweisen (FABIAN 1983). Ein wichtiges Instrument des *othering* ist das Kulturkonzept selbst, denn es macht die Andersheit der anderen zu einem Apriori der ethnologischen Darstellung und Analyse (vgl. ABU-LUGHOD 1991). Die Anderen werden ja von der Ethnologie untersucht gerade *weil* sie eine „andere“ Kultur verkörpern. Auch wenn wir unterstellen dürfen, dass den meisten Ethnologen nichts ferner liegt, als Feindseligkeit denen gegenüber, die sie untersuchen, so bleibt doch die Frage, ob die Art der Untersuchung, ihre begrifflichen und theoretischen Fundamente, den Untersuchten nicht Gewalt antun. Denn parallel zur kulturellen Differenz verläuft eine epistemische: Der Ethnologe/die Ethnologin erkennt, beschreibt, analysiert, die anderen werden erkannt, beschrieben und analysiert. Der Ethnologe ist das Erkenntnisobjekt, die anderen sind nur Objekte der Erkenntnis. Er ist aktiv, sie sind passiv, er handelt, sie werden (vom Ethnologen im Erkenntnisprozess) *behandelt*.

Halten wir fest: Der ethnologische Blick schließt unter dem Paradigma der kulturellen Differenz kulturelle Kontinuität zwischen dem Eigenen und dem anderen (im englischsprachigen Diskurs der Ethnologie stets als „self“ und „other“ bezeichnet) aus. Der Gegensatz zwischen den anderen und dem Eigenen

ist letztlich nicht vermittelbar, weil dieser Blick das Verhältnis als einen Gegensatz *konstituiert*.

Diese kulturelle und gleichzeitig epistemische Differenz wurde aus verschiedenen Perspektiven in Frage gestellt. Sie können hier nicht vollständig aufgezählt und diskutiert werden, einige wichtige Punkte seien aber (notwendigerweise sehr verkürzt) genannt.

1. Die zunehmende Reflexion über den ethnologischen Erkenntnisprozess stellte die Fiktionalität/Konstruiertheit der kulturell/epistemischen Differenz heraus: Sie ist nicht eine Eigenschaft der vorgefundenen Realität sondern Produkt des Erkenntnisprozesses selbst. Kultur wird nicht einfach *beschrieben*, sie wird *geschrieben*, d. h. durch ethnologische Texte produziert (CLIFFORD und MARCUS 1986). Verschiedene Projekte alternativen Schreibens wurden diskutiert, die den starren Gegensatz zwischen Forscher und Erforschten aufheben oder wenigstens vermitteln sollten (z. B. DWYER 1979; TEDLOCK 1987).

2. Gesellschaftliche Prozesse wie globale Migration und die Entstehung kultureller Diasporen hoben die räumliche Trennung zwischen Kulturen, die ja oft als gleichbedeutend mit kultureller Distanz gedacht worden waren, in vielen Fällen auf. Angehörige solcher Kulturen, die klassische Untersuchungsgegenstände der Ethnologie waren, bevölkern nun die Heimat der Ethnologen. Und auch die Praxis der ethnologischen Wissenschaft selbst bleibt immer weniger ein Privileg der Forscher aus dem Westen.⁸ Grenzen zwischen Kulturen können nur immer unschärfer – wenn überhaupt noch lokalisierbar – erscheinen. Kulturen scheinen nun weniger eine Angelegenheit von Authentizität denn von Hybridität (WERBNER 1997) zu sein.

3. Schließlich wurde das Verhältnis zwischen Kultur(en) und Individuen neu gedacht. Kultur wurde seit den siebziger Jahren weniger als eine „Macht“ konzeptualisiert, welche die Individuen sich angleicht, also quasi determiniert, zu Exemplaren kultureller Modelle reduziert und einen Konsens herstellt.⁹ Diese unbefriedigende Vorstellung, die letztlich an der Unfähigkeit scheitert, die ubiquitäre Tatsache von Konflikt und Dissens zu integrieren, wurde von einer Perspektive abgelöst, die Kultur als ein *Produkt menschlicher Praxis* versteht (ORTNER 1984; FOX 1985; BARTH 1989, 1992). Kultur ist dann nicht mehr der Kontext, in dem (und durch den) Handeln stattfindet, der aber selbst durch das Handeln nicht berührt wird, sondern Kultur wird durch soziales Handeln mitkonstituiert. Dieses Verständnis kann auf die Voraussetzung eines kulturellen Konsenses, von Homogenität innerhalb einer Kultur, verzichten. Einverständnis, Konsens wird ist nicht präexistent, sondern muss – immer

⁷ Seit „Orientalism“ hat es unter dem Titel der *postcolonial studies* eine fast unüberschaubare Zahl von Studien gegeben, die vor allem im Anschluss an Foucaults Diskurstheorie dieses prekäre Verhältnis von Wissen und Macht analysieren. Für einen Überblick siehe ASHCROFT et al. 1995.

⁸ ABU-LUGHOD (1991) stellt die Bedeutung der Ethnologinnen und Ethnologen, von ihr „halfies“ genannt, die nicht aus „dem Westen“ stammen, aber im westlich-wissenschaftlichen Diskurs arbeiten, für die Infragestellung der Dichotomien das Eigene – das andere oder Westen – Nicht-Westen heraus.

⁹ Vgl. die Kritik von YENGOYAN 1986. Zur Konzeptualisierung von Kultur als Konsens siehe KLUCK-HOHN 1962, LANG 1999 und LEVINE 1984. MOORE (1975) verweist in diesem Zusammenhang auf die fundamentale Nicht-Determiniertheit des sozialen Lebens, das nur in wenigen Bereichen von Regeln, Konsens und Ordnung bestimmt ist.

wieder – ausgehandelt werden (WICKER 1997). Wenn aber Dissens, Heterogenität – und damit Differenz – in die Vorstellung „einer“ Kultur hineingenommen wird, dann wird es um so schwieriger, zu bestimmen, wo Grenzen zwischen Kulturen verlaufen, wo eine Kultur endet und eine andere beginnt.

Kultur erscheint in dieser neueren Konzeptualisierung also als ein Artefakt sozialer Praxis. Wissenschaft, die Ethnologie eingeschlossen, ist nur ein Sonderfall dieser Praxis. So verstanden konvergieren die oben genannten Punkte eins und drei. Während aber die kulturelle Praxis der Ethnologen in ihren Repräsentationen in der Lage ist, Kultur als kohärentes, integriertes Ganzes darzustellen bzw. zu produzieren (vgl. ARCHER 1985), ist eine solche Kohärenz von Kultur, der Holismus, auf den die klassischen Kulturbegriffe stets rekurrierten, in der Empirie kaum nachweisbar.¹⁰ Der kulturelle Holismus hat seine Erklärungsmacht verloren. Entsprechend findet das Substantiv „Kultur“ im ethnologischen Diskurs immer weniger Verwendung. Um so häufiger wird dagegen das Adjektiv „kulturell“ gebraucht. Man spricht von „kulturellen Vorstellungen“, „kulturellen Identitäten“ oder „kulturellen Regeln“, ohne dass völlig klar wäre, was diese von Vorstellungen, Identitäten und Regeln unterscheidet, die nicht mit dem Beiwort „kulturell“ versehen sind. In dieser modernen Adjektivierung des Kulturbegriffs drückt sich aus, dass Kultur nicht länger als eine eigenständige „Substanz“ gedacht wird, sondern lediglich als ein ziemlich nebulöser Aspekt, eine Eigenschaft, die „Substanzen“ zugesprochen werden kann.

Fassen wir zusammen: Im ethnologischen Diskurs hat Kultur eigenständige „Substantialität“ und Bedeutung weitgehend verloren. Grenzen zwischen „verschiedenen“ Kulturen scheinen kaum noch spezifizierbar, weil Heterogenität nicht mehr eine Funktion zwischen verschiedenen Kulturen ist, sondern in jede Kultur selbst hineingelegt wurde. Kultur erklärt nichts mehr.

3. Kultur als politisches Konzept

Dieser Auflösung des Kulturbegriffs innerhalb des ethnologischen Diskurses steht aber, wie bereits eingangs bemerkt, eine Vervielfältigung des Gebrauchs von Kultur in anderen gesellschaftlichen und politischen Diskursen gegenüber. Der amerikanische Ethnologe Marshal Sahlins bemerkt, dass sich gerade in dem Moment, in dem immer mehr Menschen darauf bestehen, eine Kultur zu *haben* oder zu einer Kultur zu *gehören*, der Kulturbegriff innerhalb der Ethnologie verflüchtigt (SAHLINS 1995:13 f.). „Kultur“ ist eben nicht nur ein akademischer Begriff. Viel wichtiger, oder jedenfalls viel weiter verbreitet, ist Kultur

als *politisches* Konzept. Dieses politische Konzept lässt alle Auflösungserscheinungen und jedes kritische Hinterfragen missen.

Das politische Konzept von Kultur ist eng mit dem Begriff der Nation verknüpft. Beide sind gleichzeitig entstanden, haben sich parallel zueinander entwickelt und wurden von Europa aus in die ganze Welt exportiert.¹¹ Paul Gilroy spricht von einer fatalen Verbindung des Konzepts der Nationalität mit dem Kulturkonzept (1995:2). Die Bildung dieser unheiligen Allianz, die von Herder eingeleitet wurde, erforderte einen Wandel im Kulturkonzept, der, die Boas'sche Neubestimmung in der Ethnologie vorwegnehmend, Kultur pluralisierte. Zuvor wurde Kultur im Sinne von „Kultiviertheit“ verstanden. Kultur war ein Wert, eine Eigenschaft, die dem Individuum zukam, oder, besser gesagt, zukommen konnte, und die durch *Bildung* im umfassenden Sinn erworben wurde (MARKUS 1993:6 ff.; WILLIAMS 1988:88 f.). Kultur bezeichnete also das Ziel eines Entwicklungsprozesses, der dann, ganz im späteren Tylorschen Sinn, nicht nur Individuen, sondern auch der menschlichen Geschichte insgesamt zugesprochen werden konnte. Kultur war damit der Natur entgegengesetzt, sie war die Dimension, die den Menschen über das Animalische erhob. In einem vorweggenommenen Evolutionismus war selbstverständlich europäische Kultur die Kultur überhaupt, die höchste Stufe, zu der sich die Menschheit hinentwickelte. In einem gleichfalls vorweggenommenen Relativismus forderte Herder jedoch, den Überlegenheitsanspruch der europäischen Kultur in dem Sinn, dass nur das Europäische kultiviert war, abzulegen. Den Nicht-Europäern musste ebenfalls Kultur zugesprochen werden (WILLIAMS a. a. O.). Die Pluralisierung des Kulturkonzeptes war damit erforderlich geworden – auch wenn, wie Markus betont, Herder selbst „Kultur“ niemals im Plural verwendete (MARKUS 1993:23). Gleichzeitig leitete Herder die Objektivierung von Kultur ein, indem er Elemente von Kultur benannte (z. B. Sprache, Kunst, Wissenschaft, aber auch politische und rechtliche Institutionen sowie die Wirtschaftsweise; vgl. MARKUS 1993:19 f.). Auch damit war die implizite Pluralisierung von Kultur vollzogen, denn Sprache, als Element von Kultur, existiert eben nur in einer Vielzahl verschiedener Sprachen. Herders Gleichsetzung von Volk (kulturell bestimmt) mit Nation (politisch bestimmt) brachte schließlich das Konzept der *Kulturnation* hervor. Hier sind die Grenzen von Kultur und Nation als kongruent gedacht: die (politischen) Außengrenzen einer Nation sind auch die Außengrenzen der zugehörigen Kultur. Die Menschen, die einer Nation angehören, haben nicht nur ein politisches System, einen Staat, gemeinsam, sondern teilen auch eine Kultur. Nach der erfolgreichen Karriere des Nationalstaatsgedankens ist es also nicht weiter verwunderlich, dass kulturelle

¹⁰ Anders gesagt: Kohärenz ist nur erkennbar in Repräsentationen von Kultur, die zu bestimmten (vor allem politischen) Zwecken entworfen werden, nicht aber als eine Kohärenz der Vorstellungen und Praktiken aller, die von dieser Repräsentation, etwa einer nationalistischen Ideologie, als der in Frage stehenden Kultur zugehörig beschrieben werden. Kultureller Konsens wird von Ideologien postuliert.

¹¹ Virginia DOMINGUEZ merkt dazu an: „... I am further struck by the apparent success European countries have had over the past 100 to 150 years convincing the rest of the world that culture is a 'thing', that it has value, and that any self-respecting group or people must have it. People may contest the extent to which the content of culture must be European in origin in order to be of value, but they are still overwhelmingly buying into the elite European idea that there is such a thing as culture and that it is through culture that one's value is judged“ (DOMINGUEZ 1992:36).

Grenzen häufig ebenso scharf und objektivierbar gedacht werden, wie politische Grenzen.

Die Homogenität der Kultur einer Nation war jedoch nicht nur eine theoretische Idee oder ein Ideal, und noch weniger war sie eine Realität, auf deren Basis der Nationalismus entstand. Politische und gesellschaftliche Institutionen (vor allem das Bildungssystem) sorgten ganz praktisch dafür, dass dieses Ideal so weit wie möglich verwirklicht wurde. Sprachen wurden entsprechend standardisiert und festgeschrieben. Erst durch solche Festschreibungen, die die Bestrafung von Abweichungen implizierten, konnten einheitliche Nationalsprachen tatsächlich realisiert werden. Die gemeinsame Nationalkultur ist demnach ebenso sehr ein *Produkt* wie eine Voraussetzung des Nationalstaats (GELLNER 1987, 1996). Gellner weist darauf hin, dass nationalistische Ideologien und Bewegungen Kultur zu einem Objekt der Reflexion und des Handelns machten. Kultur war nun nicht mehr etwas, das man unreflektiert „hat“, ohne es zu bemerken – so, wie nach Auffassung der Ethnologen die Gesellschaften, die die klassische Ethnologie untersuchte, ihre Kultur einfach „hatten“, ohne darüber zu reflektieren. Nationalisten haben demgegenüber ein Verhältnis zu „ihrer“ Kultur, das dem distanzierenden und objektivierenden Verhältnis der Ethnologen zu ihrem Untersuchungsgegenstand entspricht. Sie müssen „ihre“ Kultur erfassen, bewahren, katalogisieren, aufschreiben und fixieren.¹² Mit dem Nationalismus entstand ein Konzept von Kultur, das dem „klassischen“ ethnologischen Kulturbegriff die Vorlage lieferte. Kultur ist danach homogen nach innen und distinkt nach außen, Kultur ist ein Ganzes, das Gemeinschaft stiftet, eine ganzheitliche Abstraktion, von Nationalisten gleichermaßen reifiziert und objektiviert wie von Ethnologen.

Obwohl es in der Geschichte auch andere Ansätze gegeben hat (etwa in Frankreich unmittelbar nach der Französischen Revolution, als die Nation rein politisch, unabhängig von kulturellen Unterschieden gedacht wurde), hat sich heute allgemein das „deutsche“ Modell einer Kulturnation durchgesetzt. Eine Nation ohne distinkte und verbindende Kultur erscheint heute kaum noch denkbar.¹³ Das bedeutet im Umkehrschluss, dass das, was die anderen, die nicht zu „unserer“ Nation gehören, anders macht, ihre Kultur ist. Kultur ist in diesem Sinn ein Ausgrenzungskonzept, das – nicht anders als im klassischen ethnologischen Kulturdiskurs und nicht anders als Rasse-Diskurse – nach innen vereinheitlicht, entindividualisiert, und nach außen heterogenisiert. Kultur

¹² Zu dieser – höchst problematischen – Parallele zwischen der Haltung von Ethnologen und dem Verständnis von Vertretern nationalistischer Ideologien siehe HANDLER 1985, 1988.

¹³ Allerdings gibt es verschiedene politische Strategien, diese einigende und (nach außen) unterscheidende Kultur zu entwickeln. Zwei gegensätzliche Modelle lassen sich an den Beispielen Türkei und Indien erkennen: In der Türkei wird alles Distinkte radikal geleugnet und ausgeschlossen (z. B. die kurdische Sprache und die alewitische Religion), so dass im offiziellen politischen Diskurs lediglich eine türkisch-sunnitische Kultur anerkannt wird. In Indien liefert im Kontrast dazu ein Modell von „unity in diversity“: Diversität wird konzidiert, ja, bis zu einem gewissen Grad sogar gutgeheißen, allerdings wird diese Diversität auf ein gemeinsames kulturelles Substratum zurückgeführt, auf eine indisch-sanskritische „Ur-Kultur“.

stereotypisiert. Verschiedene Autoren haben darauf hingewiesen, dass in gegenwärtigen Ausschlussdiskursen vielfach „Kultur“ die Stelle besetzt, die zuvor das „Rasse“-Konzept innehatte (z. B. SILVERMAN 1992, STOLCKE 1995, vgl. auch BAUSINGER 1986). Dass das in neofaschistischen Diskursen der Fall ist, braucht, glaube ich, nicht weiter diskutiert zu werden. Aber auch in weniger extremen Kontexten hat Kultur diese Ausschlussfunktion, die meiner Meinung nach um so gefährlicher ist, als der Verweis auf Kultur anscheinend eine humanistische Intention impliziert, folgt doch z. B. in der Multikulturalismus-Debatte dem Hinweis auf die andere Kultur in der Regel sogleich die Forderung nach dem *Recht*, anders sein zu können.

Ich möchte hier die Auffassung vertreten, dass der Gebrauch von „Kultur“ im politischen und im alltäglichen Diskurs derselben Kritik unterzogen werden kann (und sollte), die der Kulturbegriff in der jüngeren ethnologischen Debatte erfahren hat. An dieser Stelle ist es nicht möglich, diesen Gebrauch von „Kultur“ umfassend darzustellen und zu analysieren. Ich begnüge mich damit, zwei Beispiele auszuwählen und hoffe, meine These dadurch ausreichend stützen zu können, dass ich diese Beispiele aus sehr unterschiedlichen Kontexten wähle.

Ein wichtiges Element des alltäglichen und politischen Gebrauchs von Kultur ist die Rede vom „Kulturkonflikt“. Die Essenz der These vom Kulturkonflikt besteht darin, dass, wo Menschen aus mehreren Kulturen zusammenkommen, es *aufgrund* ihrer verschiedenen Kulturen unweigerlich, quasi natürlicherweise, zu Konflikten kommt. Die Gleichzeitigkeit verschiedener Kulturen im selben Raum stellt daher *a priori* ein Problem dar, das sich entweder in Konflikten zwischen diesen Menschen verschiedener Kulturen äußert, oder, wenn sich Individuen „zwischen den Kulturen“ befinden, im „Kulturkonflikt“ in diesen Individuen selbst. In beiden Fällen wird die Unvermittelbarkeit zwischen Kulturen betont.

Eines der prominentesten Beispiele für die These vom Kulturkonflikt ist Samuel Huntingtons Buch „The Clash of Civilizations“ (HUNTINGTON 1998 [1997], deutsch: „Der Kampf der Kulturen“).¹⁴ Verkürzt lässt sich die Aussage des Buches darauf reduzieren, dass seit dem Ende des Kalten Krieges nicht mehr die ideologische Konfrontation zwischen Kapitalismus und Sozialismus die Hauptkonfliktlinie des Weltgeschehens bildet, sondern die Gegensätze zwischen den verschiedenen Zivilisationen der Welt. Huntingtons Konzept der Zivilisation/Kulturen gleicht dem älteren ethnologischen Kulturbegriff in der Betonung von Ganzheit und Holismus: „... [C]ivilizations are comprehensive, that is, none of their constituent units can be fully understood without reference to the encompassing civilization“ (HUNTINGTON 1998:42). Seine Bestim-

¹⁴ Im englischen Originaltitel des Buches ist nicht von „Kulturen“ sondern von „Zivilisationen“ die Rede, aber Huntington verwendet beide Begriffe weitgehend synonym: „Civilization and Culture both refer to the overall way of life of a people, and a civilization is a culture writ large“ (HUNTINGTON 1998:41).

mung des Konzeptes ist mehrdeutig. Einerseits hält er fest, dass es keine scharfen Grenzen zwischen Zivilisationen gebe, andererseits betont er, dass die Grenzen zwischen Zivilisationen „real“ seien, und dass es über diese Grenzen hinweg keine kulturellen Gemeinsamkeiten gebe (a. a. O.:42). Diese Bestimmung der Grenzen von Zivilisationen als gleichzeitig unscharf/unbestimmt und absolut offenbart bereits das gesamte Dilemma des Konzeptes, aber Huntington geht nicht weiter darauf ein, sondern zieht es vor, im Rest des Buches auf der Bestimmtheit und Wirkmächtigkeit von Zivilisationen und ihren Grenzen zu bestehen. Er versucht nicht, seine These vom Kampf der Zivilisationen empirisch zu testen, sondern er nimmt den ‚Clash of Civilizations‘ als Paradigma, um das gegenwärtige Weltgeschehen zu interpretieren. Andere Erklärungsmodelle, die beispielsweise soziale, wirtschaftliche oder politische Interessensgegensätze in den Vordergrund stellen, werden entweder außer acht gelassen oder dem Kulturparadigma untergeordnet. Huntington unterscheidet nicht zwischen, auf der einen Seite, Kultur als ‚code‘, der genommen wird, um Konflikte zu interpretieren und, besonders wichtig, Kombattanten zu rekrutieren, und, auf der anderen Seite, Kultur als ‚substance‘, d. h. als „Ursache“ dieser Konflikte. Entsprechend reflektiert er auch nicht über die Tatsache, dass seine Darstellung kultureller Gegensätze als unüberbrückbarer Konfliktlinien dazu beiträgt, Gegensätze unüberbrückbar zu machen und damit zu einer Art *self-fulfilling prophecy* wird. Huntington betreibt in seinem Buch *othering*. Er konstituiert das mit, was er vorgeblich nur beschreibt. Er homogenisiert innerhalb der Kulturen und heterogenisiert über kulturelle Grenzen hinweg, d. h. er benutzt sein einfaches Paradigma der verschiedenen Kulturen, um die empirische Komplexität des Weltgeschehens zu reduzieren.¹⁵ Dieser Gebrauch des Kulturkonzeptes verdinglicht und mystifiziert Differenz. Eigentlich braucht man sich nicht mehr darum zu kümmern, worin und welche Unterschiede tatsächlich bestehen, und auch die Frage nach der Vermittlung zwischen Kulturen oder Zivilisationen erscheint müßig, weil Kultur eine Differenz *a priori* ist. Letztlich werden damit Individuen aus ihrer Handlungsverantwortung entlassen, denn eigentlich handeln nicht sie, sondern Kulturen. Diese Tendenz wird im Titel der deutschen Übersetzung von Huntingtons Buch auf die Spitze getrieben, denn im übersetzten Titel ist nicht mehr vom (passiven) „Zusammenprall“ der Zivilisationen die Rede, sondern vom (aktiven) „Kampf der Kulturen“. Es sind Kulturen selbst, die kämpfen, nicht etwa handelnde Individuen.

¹⁵ Als einen Beleg für sein Paradigma der zivilisatorischen Gegensätze nennt Huntington den Konflikt um die Universalität der Menschenrechte zwischen „westlichen“ Staaten auf der einen und „islamischen und konfuzianischen Staaten“ auf der anderen Seite auf der UNO-Menschenrechtskonferenz 1993 in Wien (HUNTINGTON 1998:38). Er vergisst aber zu erwähnen, dass zahlreiche oppositionelle Gruppen in islamischen und konfuzianischen Ländern sich gerade auf die „westlichen“ Menschenrechte berufen, um gegen autokratische und diktatorische Regimes in ihren Ländern zu protestieren – eine Tatsache, die sofort deutlich macht, dass es hier nicht um kulturelle Gegensätze zwischen Ost und West, sondern um Machtfragen geht, und dass hier Kultur *benutzt* wird, um Machtpositionen zu sichern.

Kultur ist eine überindividuelle Macht, einzelne Menschen sind nicht mehr als ihre Ausführungsorgane.

Mein zweites Beispiel nehme ich aus dem Buch „Heimat Babylon“ von Daniel Cohn-Bendit und Thomas Schmid. Hier geht es um „multikulturelle Demokratie“. Obwohl die Intention von Cohn-Bendit und Schmid eine ganz andere ist als die von Huntington, lässt sich hier ein ähnlich verdinglichender und mystifizierender Gebrauch von „Kultur“ erkennen. Mark Terkessidis hat bereits darauf hingewiesen, dass das Kulturkonzept bei den Verfechtern des „Multikulturalismus“ eine ganz ähnliche Funktion hat, wie bei rechten Ethnopluralisten: Es reduziert Individuen auf eine ethnische Kultur, es entindividualisiert (TERKESSIDIS 1995:91). Überspitzt gesagt: für uns sind die anderen (Ausländer, Einwanderer) vor allem eins, nämlich anders.¹⁶ Hier möchte ich auf eine Passage des Buches eingehen, bei der es um einen „Kulturkonflikt“ geht. Die Probleme ausländischer Jugendlicher werden beschrieben, die, nach Ansicht der beiden Autoren in „zwei Kulturen aufgewachsen“ sind (COHN-BENDIT und SCHMID 1992:45). Solche Jugendliche werden in einen „Kulturkonflikt“ (a. a. O.) gestürzt, weil beide Kulturen von ihnen Loyalität verlangen. Als Beispiel nennen die Autoren den Fall eines Polizeidienstbewerbers, über den der Ausbildungsleiter der Berliner Polizei berichtet: „Wir hatten einen jungen türkischen Mann, der schwäbischen Akzent sprach, in Österreich geboren und dort aufgewachsen war. Als der den Vertrag las und sah, daß er Deutscher werden sollte und damit einen Antrag auf Entlassung aus seiner alten Staatsbürgerschaft stellen mußte, sagte er: ‚Das kann ich nicht, ich könnte meinen Verwandten dann nicht mehr in die Augen schauen‘ (a. a. O.). Der junge Mann trat den Dienst nicht an. Ich möchte hier nicht in Zweifel ziehen, dass dieser Mann tatsächlich einen inneren Konflikt zu bewältigen hatte. Ich frage mich allerdings, welchen Sinn es hat, diesen Konflikt als *Kulturkonflikt* zu bezeichnen. Worum es geht, wird in der kurzen Passage deutlich geschildert: Der Bewerber möchte seine türkische Staatsbürgerschaft nicht aufgeben, weil seine Verwandten das nicht akzeptieren würden. Die Bezeichnung dieses Sachverhalts als „Kulturkonflikt“ fügt diesem Sachverhalt keinerlei weitere Informationen hinzu, sie erklärt nichts. Eine Erklärung oder ein Verständnis wird durch die Chiffre „Kultur“ lediglich vorgetäuscht. Indem man das Geschehen mit dem Etikett „Kultur“ belegt, wird weiteres Nachfragen, was genau eigentlich das Problem des jungen Mannes war, überflüssig gemacht.

4. Von kultureller Differenz zu Kultur als Kontinuität

In beiden Beispielen, wie auch im eingangs zitierten Bericht über das Mädchen Neshe, wird kulturelle Differenz als ein *a priori* der Interpretation von Ereignissen, Handlungsweisen und Aussagen genommen. Man hält sich nicht damit

¹⁶ Zur Kritik der Verwendung des Kulturbegriffes speziell in deutschen Migrationsstudien siehe ÇAĞLAR 1990.

auf, problematische Verhältnisse präzise zu beschreiben und zu analysieren, sondern kennzeichnet sie als von „Kultur“ bestimmt. Was aber geschieht eigentlich, wenn wir Ereignisse, Handlungsweisen oder Aussagen auf diese Weise betiteln? Ich denke, diese Verwendungsweise von „Kultur“ hat fünf problematische Konsequenzen:

1. Durch den Kulturbegriff werden Unterschiede überhöht. Wenn man Unterschiede zwischen Menschen nicht so konkret wie möglich benennt (z. B. als verschiedene Sprachen, unterschiedlicher Religionszugehörigkeit, verschiedene soziale Situationen oder politische Traditionen), sondern sie als Kulturunterschied zusammenfasst, entsteht ein massiver Block von Differenz, der unverhandelbar und unvermittelbar erscheint. Unterschiede sind dann doppelt bedrohlich, weil sie nicht nur konkrete Differenzen zwischen menschlichen Lebensweisen darstellen, sondern gleich die ganze Kultur in Frage stellen.

2. Kultur erscheint nicht mehr als ein Konzept, das sich historisch entwickelt hat, sondern als eine ontologische Tatsache der menschlichen Existenz, die letztlich einfach akzeptiert werden muss. Kultur ist eben nicht mehr nur ein Begriff, mit dem bestimmte Differenzen beschrieben werden, sondern Kultur ist die Ursache der Differenz.

3. Diese Verwendungsweise von „Kultur“ entindividualisiert und entmündigt. Kultur wird zu einer überindividuellen Macht, der der einzelne unter keinen Umständen entkommen kann. Man kann von seiner Kultur „entfremdet“ werden, wie das Mädchen Neshe, aber man kann seine Kultur nicht ablegen. Letztlich sind für die Handlungsweisen einzelner Menschen nicht mehr diese Menschen selbst verantwortlich, sondern ihre Kultur.¹⁷

4. Kultur hierarchisiert. Diejenigen, die derart von ihrer Kultur bestimmt sind, sind letztlich immer die anderen. Unsere Kultur und die der anderen sind nicht gleichartig und gleichberechtigt. Wir sind in der Lage, über Kultur zu reflektieren, die anderen sind darin gefangen. Oft ist die „Kultur“ der anderen nur eine Chiffre für Irrationalität.¹⁸

5. Kulturelle Differenz macht Verständigung letztlich unmöglich, da niemand aus seiner Kultur herauskommen kann. Nach Huntingtons Ansicht ist eben der Konflikt zwischen „dem Islam“ und „dem Westen“ unausweichlich; Vermittlung, Ausgleich sind keine Lösungsmöglichkeiten. Auch die linke Seite des politischen Spektrums ist vor dieser Folgerung nicht gefeit, denn aus dem propagierten Recht, anders zu sein, wird sehr leicht die Unmöglichkeit, *nicht* anders sein zu können.

¹⁷ So beschreibt Rosen, wie Gerichte in den USA über ‚dieselben‘ Taten unterschiedlich urteilen, abhängig vom kulturellen Hintergrund der Täter. Was für einen ‚weißen‘ Amerikaner schlicht und einfach Mord ist, wird von der Justiz für Menschen aus ‚anderen Kulturen‘ u. U. als ‚kulturell sanktionierte‘ und damit weniger schwerwiegende Tat gewertet (ROSEN 1991:603 ff.).

¹⁸ Dies wurde deutlich in der Debatte über „kulturelle Faktoren“ in der Entwicklungszusammenarbeit. „Kulturelle Faktoren“ waren hier immer solche, die dafür verantwortlich gemacht wurden, dass Projekte fehlschlügen, obwohl sie „rational“ geplant waren. „Kulturelle Faktoren“ sind demnach solche, die die geradlinige Implementierung „rationaler“ Projekte behindern.

Um Missverständnisse auszuschließen, möchte ich betonen, dass all das keine Folgen von Unterschieden zwischen Menschen sind, sondern von bestimmten Weisen, über diese Unterschiede zu sprechen. Ich stelle meine Thesen hier im Rahmen eines Bandes vor, der von „Fremden Kulturen“ im Geographieunterricht“ handelt. Ich gehe davon aus, dass die Intention dieses Bandes – und, ganz allgemein, des Schulunterrichts – ist, Verständnis für andere zu schaffen und Verständigung zu ermöglichen. Die Konsequenz meiner Thesen ist, dass Verständigung erst möglich wird, wenn wir einen Kulturbegriff aufgeben, der auf Differenz gegründet ist.

Anfangs habe ich gesagt, dass grundsätzlich zwei Konzepte von Kultur unterschieden werden müssen: ein pluraler Kulturbegriff, der in der Ethnologie lange Zeit vorherrschte und der das Konzept von Kultur im politischen Diskurs beherrscht, und ein Konzept von Kultur im Singular, das nicht auf kulturelle Unterschiede rekurriert, sondern auf allgemeine, universale Werte. Wenn wir genau hinschauen, können wir feststellen, dass der plurale Kulturbegriff in der Regel auf „die anderen“ angewendet wird, während wir für uns selbst eine universale Kultur reklamieren (HANNERZ 1996:32; vgl. BOWMAN 1997). Gefangen in ihrer Kultur, von ihr determiniert, sind die anderen – wir dagegen verfügen über eine Kultur, die uns Reflexion und eine Position ermöglicht, von der wir über die anderen reden oder schreiben können. Zwischen dem pluralen und dem singulären Kulturkonzept besteht ein eindeutig hierarchisches Verhältnis, das letztlich wieder einen unüberbrückbaren Unterschied konstituiert.

Ich möchte vorschlagen, einen universellen, singulären Begriff von Kultur so zu konzeptualisieren, dass er nicht mehr ausschließt, sondern einschließt, dass er nicht auf Differenz verweist, sondern eine gemeinsame Basis betont. Kultur könnte dann verstanden werden als die *universelle menschliche Fähigkeit zur Verständigung und Kommunikation*, etwa in Übereinstimmung mit der Kulturdefinition des Schweizer Ethnologen Hans-Rudolf Wicker. Wicker bestimmt Kultur als „ausschließlich die Fähigkeit, wechselseitige symbolische Beziehungen herzustellen und durch Interaktion Bedeutung zu schaffen“ (WICKER 1997:40, Übersetzung M.S.). Kultur wäre danach nicht in erster Linie Differenz, sondern Kontinuität – eine Kontinuität, die, wie Tim Ingold betont, die Voraussetzung für unsere Beziehung zu anderen und für die Möglichkeit wechselseitiger Verständigung ist (INGOLD 1993:230). Kultur wäre dann ein in der Interaktion geschaffener gemeinsamer Raum, ein Horizont, der uns mit unseren Interaktionspartnern umschließt, der uns aber nicht gleichmacht, denn zwei Individuen können innerhalb eines Horizontes nie dieselbe Position einnehmen. Ein solches Kulturverständnis würde an die ethnologische Feldforschungspraxis anschließen, die trotz aller Betonung eines pluralen Kulturbegriffs in der theoretischen Debatte immer wieder zeigt, dass Verständigung über sogenannte kulturelle Differenzen hinweg möglich ist.

Ein solches Verständnis von Kultur als universaler Fähigkeit zur Verständigung zaubert natürlich nicht die Probleme weg, die aus faktischen Unterschieden zwischen Menschen immer wieder entstehen. Aber es eröffnet Perspekti-

ven der Analyse solcher Probleme und Unterschiede – und damit auch Wege der praktischen Auseinandersetzung. Erstens können Differenzen, nun nicht mehr als „kulturell“ mystifiziert und ontologisiert, konkret analysiert und Positionen verglichen werden. Man muss differenzierter hinschauen, nach sozialen, politischen oder historischen Bedingungen von Unterschieden schauen, man steht einzelnen Verhältnissen und Bedingungen gegenüber, nicht aber einem unüberwindbaren Block „Kultur“. So wäre dann etwa Huntingtons Gegenüberstellung von Westen und Islam nicht als Konflikt *a priori* zu verstehen, als natürlicher Gegensatz, sondern er wäre zu analysieren als ein Verhältnis, das in langfristigen historischen Beziehungen unter bestimmten Machtverhältnissen aus wechselseitigen Perspektiven und praktischer Politik entstanden ist, das eine Dichotomie postuliert (Westen versus Islam), die erst in diesen historischen Beziehungen entstanden ist, und die keinesfalls ahistorischen, natürlichen Charakter hat.

Zweitens kann auf der Basis dieses Kulturverständnisses ein Verständigungsproblem nicht einfach mit Verweis auf die andere Kultur erklärt und als nicht behebbar *ad acta* gelegt werden. Statt dessen muss nun analysiert werden, an welchen konkreten Bedingungen die Verständigung scheitert. Drittens, und hier sind wir bei praktischen Lösungsmöglichkeiten angelangt, macht ein solches Kulturkonzept klar, dass Verständigung nicht durch Reden übereinander möglich werden kann. Der gemeinsame Raum der Kultur kann nur entstehen, wenn wir uns wechselseitig handelnd aufeinander einlassen. Verständigung ist eine *praktische* Angelegenheit, die nicht theoretisch vorweggenommen werden kann.

5. Kultur zwischen Auflösung und Verfestigung – ein Paradox?

Im öffentlich-politischen Diskurs ist Kultur zu einem hegemonialen Konzept geworden, während der Begriff im wissenschaftlich-ethnologischen Diskurs immer skeptischer betrachtet wird. Die Bedeutung des Begriffes in beiden Bereichen – hier fixierte, reifizierte Differenz, dort Unschärfe, Ambivalenz – klafft weit auseinander. Wie ist *diese* Differenz zu verstehen?

Ich denke, wir haben es hier mit einer Art dialektischer Dualität zu tun, mit zwei Perspektiven, die sich wechselseitig herausfordern. Es wäre naiv, zu glauben, ein singuläres Konzept von Kultur als Verständigungsmöglichkeit, wie ich es oben skizziert haben, sei in der Lage, einen polarisierenden und verdinglichenden Begriff von Kultur als Differenz zu verdrängen oder zu ersetzen. David Scott hält fest, dass auch eine anti-essentialistische Ethnologie, die auf einen reifizierten (und reifizierenden) Kulturbegriff verzichtet, nicht umhin kann, festzustellen, dass die Menschen, deren Vorstellungen und Praktiken Ethnologen untersuchen, in der Regel ein solches essentialistisches Konzept von Kultur verwenden (Scott 1992: 375). Er betont: „Offensichtlich ist weder die Umgrenztheit [von Kultur] noch ihre Abwesenheit einfach in der Welt ge-

geben: weder in der Welt des Ethnologen noch in der des Eingeborenen. *A priori* zu sagen, dass Kultur nicht abgegrenzt ist, ist irreführend, denn lokale Diskurse *etablieren* in der Tat autoritative Traditionen, diskrete zeitliche und räumliche Parameter, mit denen den kulturellen Subjekten und ihren Anderen äußerst deutlich gemacht wird, was (und wer) von diesen Parametern eingeschlossen wird, und was (und wer) nicht“ (a. a. O., Übersetzung M.S.). Der ethnologische Einspruch, dass Kultur tatsächlich nicht so verdinglicht abgegrenzt und „different“ ist, wie Nationalisten, Ethnopluralisten, oder andere politische Aktivisten, die sich des Kulturkonzeptes für ihre Zwecke bedienen, glauben, wird sie nicht überzeugen und sie nicht dazu bewegen, ein anderes Verständnis von Kultur anzunehmen. Ich habe eher den Eindruck, dass gerade die *Offensichtlichkeit* der Perspektivität und Multivokalität von Kultur ein wichtiges Motiv für die diskursive und oft genug von Machtpraktiken abgesicherte Etablierung kultureller Grenzen und Eindeutigkeit ist. Es sind natürlich nicht nur – und vielleicht am wenigsten – Ethnologen, die bestimmte autoritative Konstruktionen von Kultur in Frage stellen. Viel wichtiger sind gesellschaftlich-politische Gegendiskurse, die solche Konstrukte (mit normalerweise ebenso reifizierten Alternativkonstrukten) angreifen. So fordern der nationalistische und der multikulturalistische Diskurs über den Zustand von Kultur in Deutschland sich wechselseitig heraus.¹⁹ Das oft genug nur implizite Bewusstsein von der Gefährdung des autoritativen Konstruktes von Kultur als Konsens, als Gemeinschaft stiftend, durch die Artikulation von Dissens wäre dann eine Ursache für das Bestehen auf einer solchen Vorstellung von Kultur.

Dennoch, seitdem Kultur zum Kampfbegriff in politischen Auseinandersetzungen geworden ist, kann das Konzept nicht mehr unschuldig/naiv im theoretischen Diskurs verwendet werden. Die Ethnologie muss unterscheiden zwischen Kultur als emischem Begriff, als „Konzept der Eingeborenen“ und Kultur als Vehikel in der theoretischen Debatte. In der Kritik des Konzeptes von Kultur als Differenz und in der Entwicklung eines anderen Verständnisses von Kultur käme der Ethnologie eine Aufgabe zu, die über die reine Beschreibung und Analyse gesellschaftlicher Zustände hinausginge: eine gesellschaftskritische und aufklärerische Funktion, die gegen die scheinbare Unüberwindlichkeit kultureller Differenz argumentiert und alternative Weisen des Verständnisses von Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen Menschen aufzeigt.

Zitierte Literatur

ABU-LUGHOD, Lila: Writing Against Culture. In: Fox, Richard G. (ed.): Recapturing Anthropology: Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press 1991

¹⁹ Das Recht auf Differenz kann eben von der dominanten Mehrheit genauso eingefordert werden wie von der Minderheit, vgl. TERKESSIDIS 1995.

- ARCHER, Margaret S.: The Myth of Cultural Integration. *British Journal of Sociology* 36 (1985), S. 333–353
- ASHCROFT, Bill; Gareth GRIFFITHS; Helen TIFFIN (eds.): *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge 1995
- BARTH, Fredrik: The Analysis of Culture in Complex Societies. *Ethnos* 54 (1989), S. 120–142
- BARTH, Fredrik: Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies. In: Kuper, Adam (Ed.): *Conceptualizing Society*. London: Routledge (1992), S. 17–33
- BAUSINGER, Hermann: Kulturelle Identität – Schlagwort und Wirklichkeit. In: Bausinger, Hermann (Hg.): *Ausländer – Inländer. Arbeitsmigration und kulturelle Identität*. Tübingen: Ludwig-Uhland-Institut 1986, S. 141–159
- BOAS, Franz: *The Mind of Primitive Man*. New York: [Macmillan] 1948
- BOWMAN, Glenn: Identifying Versus Identifying with 'the Other': Reflections on the Siting of the Subject in Anthropological Discourse. In: James, A.; J. Hockey; A. Dawson (eds.): *After Writing Culture*. London: Routledge 1997, S. 34–50
- ÇAĞLAR, Ayşe. Das Kultur-Konzept als Zwangsjacke in Studien zur Arbeitsmigration. *Zeitschrift für Türkeistudien* 3 (1990), S. 93–105
- CLIFFORD, James; George E. MARCUS (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press 1986
- COHN-BENDIT, Daniel; Thomas SCHMID: *Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie*. Hamburg: Hoffman und Campe 1992
- DOMINGUEZ, Virginia: Invoking Culture: The Messy Side of Cultural Politics. *South Atlantic Quarterly* 91 (1992), S. 19–42
- DWYER, K.: The Dialogic of Ethnology. *Dialectical Anthropology* 4 (1979), S. 205–224
- FABIAN, Johannes: *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press 1983
- FORTES, Meyer: The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast. In: Fortes, Meyer; E. E. Evans-Pritchard (eds.): *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press 1950, S. 239–271
- FOX, Richard G.: *Lions of the Punjab: Culture in the Making*. Berkeley: University of California Press 1985
- GELLNER, Ernest: Nationalism and the Two Forms of Cohesion in Complex Societies. In: Ders.: *Culture, Identity and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press 1987, S. 6–28
- GELLNER, Ernest: The Coming of Nationalism and Its Interpretation.: The Myths of Nation and Class. In: BALAKRISHNAN, Gopal (ed.): *Mapping the Nation*. London: Verso 1996, S. 98–145
- GILROY, Paul: *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1995
- HANDLER, Richard: On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity. *Journal of Anthropological Research* 41 (1985), S. 171–182
- HANDLER, Richard: *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. London 1988
- HANNERZ, Ulf: When Culture is Everywhere. In: Ders.: *Transnational Connections*. London: Routledge 1996, S. 30–43
- HOLY, Ladislav: Culture, Cognition and Practical Interaction. *Cultural Dynamics* 2 (1989), S. 265–285
- HUNTINGTON, Samuel P.: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Touchstone Books 1998
- INGOLD, Tim: The Art of Translation in a Continuous World. In: Pálsson, Gísli (ed.): *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford: Berg 1993, S. 210–230
- KLUCKHOHN, Clyde: The Concept of Culture. In: Ders.: *Culture and Behavior. Collected Essays*. New York: The Free Press of Glencoe 1962
- KROEBER, A. L.: The Superorganic. *American Anthropologist* 19 (1917), S. 163–213
- LANG, Hartmut: Kultur und Evolutionstheorie. *Zeitschrift für Ethnologie* 123 (1999), S. 5–12
- LEVINE, Robert A. (1984). Properties of Culture: An Ethnographic View. In: Shweder, R. A.; R. A. Levine (eds.): *Culture Theory*. Cambridge: Cambridge University Press: 67–87
- MARKUS, Gyorgy: Culture: The Making and the Make-Up of a Concept (An Essay in Historical Semantics). *Dialectical Anthropology* 18 (1993), S. 3–29
- MICHAELS, Walter Benn: Race into Culture. *Critical Inquiry* 18 (1992), S. 655–685
- MOORE, Sally Falk: Uncertainties in Situations, Indeterminacies in Culture. In: More, Sally Falk; Barbara Myerhoff (eds.): *Symbol and Politics in Communal Ideology*. Ithaca: Cornell University Press 1975, S. 219–239
- ORTNER, Sherry B.: Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26 (1984), S. 126–166
- ROSEN, Lawrence: The Integrity of Cultures. *American Behavioral Scientist*, 34 (1991), S. 594–617
- SAHLINS, Marshal: *How 'Natives' Think. About Captain Cook, For Example*. Chicago: University of Chicago Press 1995
- SAID, Edward: *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin 1995 [1978]
- SCOTT, David: Criticism and Culture: Theory and Post-Colonial Claims on Anthropological Disciplinarity. *Critique of Anthropology* 12 (1992), S. 371–394
- SILVERMAN, Maxim: Introduction. In: Silverman, Maxim (ed.): *Race, Discourse and Power in France*. Aldershot: Avebury 1992
- STOCKING, George: *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press 1982
- STOLCKE, Verena: Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36 (1995), S. 1–13
- TEDLOCK, Dennis: Questions Concerning Dialogical Anthropology. *Journal of Anthropological Research* 43 (1987), S. 325–344
- TERKESSIDIS, Mark: *Kulturkampf. Volk, Nation, der Westen und die Neue Rechte*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1995
- TYLOR, Edward B.: *Primitive Culture*. Bd 1. 4. überarbeitete Auflage, London: John Murray 1903
- VISVESWARAN, Kamala: Race and the Culture of Anthropology. *American Anthropologist* 100 (1998), S. 70–83
- WERBNER, Pnina: Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity. In: Werbner, Pnina; Tariq Modood (eds.): *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed 1997, S. 1–26
- WICKER, Hans-Rudolf: From Complex Culture to Cultural Complexity. In: Werbner, Pnina; Tariq Modood (eds.): *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed 1997, S. 29–45
- WILLIAMS, Raymond: *Keywords*. London: Fontana Press 1988
- YENGOYAN, Aram A.: Theory in Anthropology: On the Demise of the Concept of Culture. *Comparative Studies in Society and History* 28 (1986), S. 368–374